Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 56, No. 1: Issue 136, Spring 2024, p.137-160

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 14-05-2020 Revise Date: 26-06-2020 Accept Date: 29-07-2020

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.62531.0 Article type: Original

Clarifying the Reality of Guiding (*Irshādī*) Rule with a Focus on Understanding Reason and The Conduct of the Wise (*Banā-yi ʿUqalā)*

Dr. Mostafa Kargarian , PhD Graduate, Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Dr. Mohammad Hassan Haeri (Corresponding Author)

Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Dr. Mohammad Taqi Fakhlaei

Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

Two of the commonly used terms in the fields of jurisprudence and *ʾUṣūl* regarding the legitimacy of rulings are *Muwlavī* (authoritative) or *Irshādī* (directive/guiding). Despite the fact that the term *Irshādī* is used frequently in *ʾUṣūlī* and jurisprudential texts, an independent discussion about the meaning of this term has not been carried out, which has led to confusion and lack of clarity regarding related this issue. Through and exploration of various discussions and contexts in jurisprudential and *ʾUṣūlī* books, it was concluded that the terms *Muwlavī* or *Irshādī* have found common verbal usage among various meanings. These include the following: 1. Guiding (*Irshād)* towards a legislative ruling (*ḥukm-i važʿī)* 2. Guiding towards divine *Sharīʿa* rulings as opposed to the ruling of a governmental authority (*Muwlavī*) 3. Worldly benevolence regardless of afterlife impact 4. Guiding towards understanding reason in discovering *Sharīʿa* rulings 5. Guiding towards the conduct of the wise (*Banā-yi ʿUqalā*) in assuming its independence in discovering the *Sharīʿa* ruling 6. Stating the ruling precedent or subsequent to the establishment of *Sharīʿa* ruling.

The study concludes that each *Sharīʿa* ruling may be considered *Irshādī* according to one meaning, and *Muwlavī* according to another.

Keywords: *Irshādī* ruling, *Muwlavī* ruling, guiding towards rational ruling, guiding towards the conduct of the wise, guiding towards worldly interests

Journal of Fiqh and Usul

سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۳۶ - بهار ۱۴۰۳، ص ۱۶۰ - ۱۳۷

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۵ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۴/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۸

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.62531.0

تبیین حقیقت حکم ارشادی با محوریت درک عقل و بنای عقلا

دکتر مصطفی کارگریان مروستی

دانش آموخته گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکتر محمدحسن حائری(نویسنده مسئول)

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

haeri-m@um.ac.ir

دکتر محمدتقی فخلعی

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

ازجمله اصطلاحات پرکاربرد در فقه و اصول در زمینه حکم، دو مصطلح مولوی و ارشادی است. باوجودِ کاربردهای وسیعِ اصطلاح حکم ارشادی در متون اصولی و فقهی، بحث مستقلی راجع به معنا و مفهوم آن مطرح نشده است و این امر زمینه را برای خلط مبحث و عدم‌وضوح مطالبِ مربوط پدید آورده است. با جست‌وجو در مباحث مرتبط در کتب فقهی و اصولیِ این نتیجه به دست آمده که اصطلاح مولوی یا ارشادی، بین چند معنا اشتراک لفظی یافته است: ۱. ارشاد به حکم وضعی؛ ۲. ارشاد به حکم شرعیِ الهی در مقابل حکم مولوی حکومتی؛ ۳. خیرخواهی دنیوی، بدون تأثیر اخروی؛ ۴. ارشاد به ادراک عقلی در کشف حکم شرعی؛ ۵. ارشاد به بنای عقلا در فرض استقلال آن در کشف حکم شرعی؛ ۶. بیان حکم متقدم یا متأخر از ثبوت حکم شرعی. حاصل تحقیق اینکه وجه مشترک بین این معانی منتفی است و هریک از احکام شرعی ممکن است باتوجه‌به یک معنا، ارشادی و باتوجه‌به معنای دیگری، مولوی باشد.

واژگان کلیدی: حکم ارشادی، حکم مولوی، ارشاد به حکم عقل، ارشاد به بنای عقلا، ارشاد به مصالح دنیوی.

مقدمه

تقسیمات گوناگونی در خصوص اعتبارات و احکام شرعی بیان شده است؛ ازجمله، حکـم مولـوی یـا ارشادی. اصطلاح مولوی یا ارشادی‌بودنِ حکم در موارد متعددی در بیان مسائل فقهی یـا اصـولی ازسـوی دانشمندان مدِّنظر است، ازجمله: مقدمهٔ واجب، حسن احتیاط در شبههٔ تحریمی، بیان اجزا و شرایط اعمال عبادی مانند نمـاز یـا روزه، قاعـدهٔ ملازمـهٔ حکـم عقـل و شـرع و در برخـی از شـرایط معـاملات؛ ماننـد شاهدگرفتن یا رهن‌گرفتن در معامله، ادلهٔ حجیت خبر واحد، ادلهٔ قول لغوی و...

این اصطلاح نسبت به دیگر تقسیمات حکم شرعی، نوپدیدتر است و تقریباً از زمان شیخ انصـاری بـه بعد معمول شده و اخیراً در مسائل کلامی جدید، مانند انتظار بشر از دین در عرصه‌های دنیوی نیز بـه کـار رفته است. ازجمله کارهای پژوهشی در این حوزه می‌توان به مقالهٔ «چیستی و چرایی حکم ارشادی»[۱] اشاره کرد. پرداختن به این موضوع ازنظرِ معناشناسی، ماهیت (انشا یا اخبـاری‌بودن)، مـلاک تشـخیص و آثـار، درخورِ بررسی است. در برخی از آثار پیش از آنکه از معناشناسی سخن به میان آید، صرفاً بـه بیـان مـلاک تشخیص بسنده شده است.[۲]

در این جستار سعی بر این است با رجوع به نوشته‌های عالمانِ ایـن حـوزه در زمینـه‌ها و مناسـبت‌های مختلف و با اثبات اشتراک لفظی این اصطلاح، معانی متعدد حکم ارشادی بیان و بررسی شود تا این زمینه فراهم شود که در بیان ماهیت، ملاک تشخیص و آثار هریک از این معـانی، دقیـق‌تر و بـه دور از تنـاقض و خلط مبحث سخن به میان آید. برای نمونه، در تعریف آن دو گفته شده است: حکم مولوی، حکمی اسـت که از جایگاه مولویتِ مولا صادر شده است؛ چه حکم شرعی تأسیسی باشـد و چـه تأکیـدی و در مقابـل، حکم ارشادی آن است که از جایگاه مولویتِ مولا صادر نشده باشد و اگر شارع از خوردن پنیر به‌دلیل ضرر و زیان منع کند یا امر به اطاعت و نهی از معصیت خودش کند، حمل بر ارشادی می‌شود.[۳] در مقابل، اگـر حکم نقلی با درک عقل همراه باشد، تعبیر به تأکیدی و ارشادی شده است و در غیر این صورت، تأسیسی و مولوی است[٤] یا در تحلیل ماجرای حضور حضرت آدم(ع) و همسرش در جنت و عمل‌نکردن به دستورات الهی و نزدیک‌شدن به درخت ممنوعه و خـوردن از آن گفتـه شـده اسـت: نهـی آدم(ع) از درخـت ممنوعـه به‌سبب آسایش خود او بوده است، وگرنه نزدیک‌شدن به آن گناه به شـمار نمـی‌رود؛ ماننـد نهـی پزشـک از

---

۱. فیاض، مجلهٔ مطالعات اصول فقه امامیه
۲. ساباطی یزدی، حاشیهٔ رسائل شیخ انصاری، ۹۶.
۳. صدر، مباحث الأصول، ۴۱۳/۴.
٤. مظفر، اصول الفقه، ۲۴۵.

غذاهای مضر و زیان‌بخش. تردیدی نیست که اگر بیمار با دستور طبیب مخالفت کند، مخالفتی با شخص او نکرده است؛ بلکه ارشاد او را نادیده گرفته و خود را به زحمت انداخته است. در اینجا نیز خداوند به او فرموده بود که نتیجهٔ خوردن از درخت ممنوعه، بیرون‌رفتن از بهشت و افتادن در زحمت و رنج است، پس خوردن از آن درخت گناه نبود؛ بلکه بی‌توجهی به توصیهٔ خدا گناه بود که نتیجه‌اش به‌زحمت‌افتادن بر روی زمین است.[۱]

با بررسی‌های انجام‌شده نسبت به گفتار عالمانِ این حوزه در زمینه‌ها و مناسبت‌های مختلف مشخص می‌شود اصطلاح مولوی یا ارشادی، مشترک لفظی بین چند مفهوم و معناست و در هر حوزه، معنا و مفهومی اراده شده است که با مفاهیم دیگر ارتباطی ندارد. ازاین‌رو، ضرورت بررسی و منقح‌شدنِ مراد از این اصطلاح به دلایلی از این دست است: عدم‌تبیین مفاهیم چندگانهٔ حکم ارشادی و ایجاد خلط احتمالی در تعریف آن و گاه پراکنده‌گویی در باب ماهیت، ملاک تشخیص و آثار آن.

ابتدا به معانی و مفاهیمی که حکم ارشادی در آن معنا استعمال شده است ولی به حکم عقل یا بنای عقلا مرتبط نیست، اشارهٔ مختصری می‌کنیم و سپس به بررسی معانی حکم ارشادی با محوریت درک عقل و رویکرد بنای عقلا می‌پردازیم.

۱. تعریف اصطلاحات

أ. ارشاد به حکم وضعی: یکی از انواع تقسیم‌بندی‌های حکم شرعی، تکلیفی یا وضعی‌بودنِ آن است. احکامِ وارد در خطاب‌های شرعی برحسبِ طبع اولیهٔ خود، در وجوب و حرمت تکلیفیِ مولوی ظهور دارد؛ یعنی در عالم تشریع اعتبار شده است که مکلف در نواهی از انجام عمل دوری کند و گویا ناهی، منهی را از عمل باز داشته و راه به سوی آن را بسته است. اما در باب عبادات و معاملات مرکب (عقود و ایقاعات)، ظهور اولیهٔ احکام از وجوب و حرمت تکلیفی، با ارشاد به فساد و اعتبار عدم آن چیز تغییر می‌کند؛ برای مثال، عرف از عبارت «نهی النبی(ص) عن بیع الغرر» برداشت نمی‌کند که بیع غرر حرام شرعی است، مانند شرب خمر؛ بلکه چنین می‌فهمد که شارع خریدوفروش این فرد را امضا نکرده و صحت معامله منوط به غرری‌نبودن است و در این قبیل موارد، حرمت تکلیفی استفاده نمی‌شود، مگر از دلیل خارجی؛ آن‌گونه که در مسئلهٔ ربا و به‌استناد آیهٔ شریفهٔ «فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّٰهِ»،[۲] حرمت تکلیفی نیز علاوه‌بر حکم وضعیِ بطلان استنباط می‌شود. این مطلب در هر دو قسم نواهی و اوامر صادق است و لذا

---

۱. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۲۳/۶.

۲. بقره: ۲۷۹.

ظهور حکم از مولویِ تکلیفی، به ارشادی وضعی تغییر یافته است.[۱]

باتوجه‌به این مطلب، اعتبارات شرعی دو دسته‌اند: مولوی یا ارشادی؛ یعنی گاه اصطلاح حکم ارشادی در مقابل حکم تکلیفی به کار می‌رود. در این هنگام، حکم مولوی بر حکم تکلیفی و حکم ارشادی بر حکم وضعی دلالت دارد و مراد این است که امرونهیِ شرعی به‌منظور انجام یا بازداشتن از عمل نیامده است؛ بلکه از امری وضعی، مانند صحت، بطلان، مانعیت، جزئیت، شرطیت، طهارت، نجاست و... خبر می‌دهد و منظور اصلی، بیان حکم وضعی است، نه حکم تکلیفی.[۲]

ب. ارشاد به حکم الهی در برابر حکم مولوی حکومتی: دستورها و گفته‌های حاکم جامعهٔ اسلامی باتوجه‌به جایگاه و موقعیتش مختلف است؛ گاه به‌عنوان مبلّغ و مفسّر و فقیه، اعتبارات شرعی را کشف و برای مردم بیان می‌کند که در این مقام، وظیفهٔ تبلیغ و عرضهٔ شریعت را برعهده دارد و امرونهیِ مستقلی تصور ندارد و تمام دستورها و احکامش ارشاد به شریعت اسلامی و احکام الهی است؛ مانند دستور به نمازخواندن راجع به مردمان در فرمایش پیامبر اعظم(ص) که بیانگر حکم‌الله است.[۳] اما گاهی به‌عنوان حاکم و مسئول جامعهٔ اسلامی به‌عنوان شعبه‌ای از ولایت صورت می‌گیرد که به‌معنای زمامداری و مدیریت و سرپرستی جامعه برای تحقق اهداف بعثت است؛ ازجمله عدالت و آزادی‌های اجتماعی و برقراری نظم در شهرها و روستاها، حفظ مرزها و دفاع در مقابل دشمن و سرپرستی هرآنچه مرتبط است با نظام سیاسی و اقتصادی جامعه و مصالح عامهٔ آنان که با مشارکت مردم است.[٤] در این مقام، ایشان اوامر و دستورهایی دارد که فراتر از شریعت اسلامی است. حال دستورها و احکام بیان‌شده ازسوی وی در مقام تبلیغ و تبیین دین، ارشادکننده به شریعت اسلامی و احکام الهی است، اما دستورهای ایشان در مقام زمامداری و سرپرستی، مولوی و حکومتی است.[۵]

آیهٔ ۵۹ سورهٔ مبارکهٔ نساء: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الآخِرِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِیلاً»، ناظر به همین معنا از حکم ارشادی است و تکرار کلمهٔ «اطیعوا» در آیهٔ شریفه بیانگر این است که محور اطاعت الله با محور اطاعت از رسول گرامی(ص) و اولوالأمر جداگانه است که اولی، احکام کلی الهی

---

۱. خویی، موسوعة، ۴۸۹/۲۲؛ خویی، محاضرات فی اصول الفقه، ۸۶/۴.

۲. صدر، بحوث فی شرح عروة الوثقی، ۴۱/۴؛ خویی، فقه الشیعة؛ کتاب الطهارة، ۱۴۸/۴ و ۱۸۸؛ جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الإسلامی، ۱۰۰/۱۰تا۱۰۱.

۳. فاضل لنکرانی، دراسات فی الأصول، ۶۹/۴.

٤. مکارم شیرازی، انوار الفقاهة، ۴۴۷/۱؛ جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه، ۳۶۲/۳.

۵. بروجردی، نهایة التقریر، ۴۲۸/۱.

است و دومی، احکام ولایی و حکومتی.[۱]

ج. خیرخواهی دنیوی بدون تأثیر اخروی: حکم شرعی صرفاً به‌منظورِ خیرخواهی و رساندن به مصالح دنیوی یا دورشدن از مفاسد دنیایی صادر شده است؛ یعنی گاه، بعضی از دستورهای الهی به‌انگیزۀ برانگیختن یا بازداشتن مکلف نسبت به انجام یا ترک فعلی صادر شده و جهت صدور حکم، مولویت است؛ خواه دستور شرع، تأسیسی باشد و خواه تأکیدی. در این فرض، فرد با مخالفت‌کردن مستحق عقاب است؛ ازجمله در امر به نماز و نهی از زنا و دروغ‌گویی. اما در مقابل، بعضی از احکام از جایگاه مرشد و ناصح‌بودن صادر شده است و در فرض مخالفت، عقاب مترتب نیست؛ بلکه حکم شرعی از امری تکوینی حکایت دارد.[۲] شاید این قسم به‌مثابۀ دستورهای پزشک به بیماران خود در خصوص خوردن و آشامیدن بعضی چیزها باشد که صرفاً ارشاد به نفع یا ضرر است؛ مانند دستوردادن به فردِ دارای حساسیت، به عدم‌استفاده از چیزی که حساسیت‌زاست و در فرض مخالفت با دستور پزشک، عقابی برای بیمار متصور نیست.[۳] همچنین مانند اجماع فقها با استناد به آیۀ ۲۸۳ سورۀ مبارکۀ بقره: «وَ إِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَ لَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ» مبنی‌بر اینکه رهن‌گرفتن، حکم تکلیفی ندارد؛ بلکه آیۀ کریمه، مردمان را به مفسدۀ مترتب بر وثیقۀ دین‌نگرفتن ارشاد می‌کند[٤] یا در نقد حکم به استحباب پرهیز از آب به‌کاررفته در غسل برای استفادۀ دوباره و نیز روایات مرتبط با نوشیدن آب در روز و شب با کیفیت خاص که همگی بر استحباب یا کراهت دلالت ندارد؛ بلکه در مقام ارشاد است و برای بیان حکم مولوی نیامده است.[۵]

باید توجه داشت که در تبیین این معنا باید اهداف بعثت و پیامبری را در نظر داشت. پر واضح است که هدف از بعثت و نبوت فقط در بُعد معنوی محدود نشده و تنها خدا و آخرت، غایتِ نبوت شمرده نشده است؛ یعنی پیامبر اعظم(ص) جامع‌نگر بوده و به‌عنوان رسول خداوند در دو ساحت دنیا و آخرت، دارای اهداف و برنامه‌ریزی بوده است. هرچند مهم‌ترین هدف بعثت، آخرت و راهنمایی مردم به‌سوی فلاح است، ولی به ایجاد عدالت و برقراری آزادی‌های اجتماعی و رفع خصومت‌های مردم نیز اهتمام داشته است و این امر، مطابق با وحی الهی بوده است، نه صرفاً بدین سبب که چون انسان بوده است باید دغدغۀ

---

۱. فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه، ۵۰۴/۳؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ۶۴/۱؛ فاضل لنکرانی، دراسات فی الأصول، ۷۰/۴؛ حسینی حائری، المرجعیة و القیادة، ۲۳۸تا۲۳۷.

۲. صدر، مباحث الأصول، ۴۱۳/۴؛ روحانی، منتقی الأصول، ۲۶۶/۵تا۲۶۷؛ اصفهانی، نهایة الدرایة، ۱۷۰/۲.

۳. اشکنانی، دروس فی اصول الفقه، ۲۳۳تا۲۳۴.

٤. جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الإسلامی، ۱۰۴/۱۰؛ حسینی فیروزآبادی، عنایة الأصول، ۸۴/۴تا۸۵ و ۳۵۱/۳.

۵. خویی، موسوعة، ۲۸۱/۲تا۲۸۲.

آن را داشته باشد.[۱]

حال بعد از اشارهٔ مختصری به سه معانی پیشین حکم ارشادی، مجال آن است که اصطلاح حکم ارشادی که در ارتباط با حکم عقل یا عقلا استعمال شده است و محوریت این گفتار را در برمی‌گیرد، بررسی و تبیین کامل شود. نگارنده، بررسی معانی چندگانهٔ حکم ارشادی را به‌صورت مبسوط در رساله بیان کرده است، اما به‌دلیل محدودیت این گفتار، از بیان سه معنای پیشین به‌اختصار اکتفا شده و تمرکز بر معانی معطوف شده است که به‌نحوی در ارتباط با منبع کشف احکام است.

۲. ارشاد به ادراک عقلی (حکم عقل)

از تعابیر مرتبط با حکم، امضایی‌بودنِ آن است. این تعبیر هم در کتب اصولی در باب حجیت خبر واحد و حجیت ظواهر الفاظ و مانند آن و هم در کتب فقهی، به‌ویژه در باب معاملات دیده می‌شود. در موارد متعددی گفته شده است فلان موضوع را «أمضاه الشّارع»؛ یعنی شارع مقدس آن را امضا کرده است، مانند لزوم عقلایی وجود ارش در معامله[۲] یا حیازت در امور مباح که سبب در ملکیت عقلایی است[۳] یا عدم‌اعتبار تعهدات بچه، دیوانه، انسان مست در معاملات[٤] و... که همهٔ این موارد با امضای شارع و با تعبیر «أمضاه الشارع» همراه است یا در پایان بحث از قاعدهٔ ملازمه در باب مستقلات عقلی گفته شده است بر فرض پذیرش قاعدهٔ ملازمه، محل بحث است که اگر ازسوی شرع و با بیان نقلی، حکمی دربارهٔ درک عقل صادر شود، آیا این حکم، تأکیدی و به‌تعبیر مشابه، امضایی است (به‌تعبیر دیگری، ارشاد به حکم عقل است) یا اینکه باید بر تأسیسی‌بودن و به‌تعبیر دیگری، مولوی‌بودن حمل شود؟[۵]

آنچه از مجموع این‌گونه کلمات به دست می‌آید این است که احکام شرع تقسیمات گوناگونی دارند؛ یکی از تقسیمات آن، تقسیم به احکام تأسیسی و امضایی است. در تعریف احکام تأسیسی گفته شده است: احکامی است که مسبوق به سابقه‌ای نیست و از سوی شارع مقدسِ اسلام تأسیس شده است؛ مانند غالب احکام عبادات و بسیاری از احکام مربوط به حلال و حرام. در مقابلِ حکم تأسیسی، حکم امضایی عبارت است از اینکه: در میان عقلا و اهل عرف وجود داشته و آنجا که موافق مصالحی بوده است، اسلام و

---

۱. قدردان قراملکی، دربارهٔ پیامبر اعظم(ص)، ۲۱۳.
۲. سبحانی تبریزی، نظام النکاح فی الشریعة الإسلامیة، ۲۰۴/۲.
۳. هاشمی شاهرودی، قراءات فقهیة معاصرة، ۳۱۷/۲.
٤. مکارم شیرازی، انوار الفقاهة، ۱۹۸.
۵. مظفر، اصول الفقه، ۲۴۵.

سایر ادیان آسمانی آن را پذیرفته‌اند؛ مانند خریدوفروش، اجاره، هبه، وصیت، صلح و حتی نکاح و طلاق.[1] یکی از فقه‌پژوهان معاصر بر این نظر است که اصطلاح حکم ارشادی که در خصوص اعتبارات و دستورهای مستقل الهی متصور است، ارشاد به حکم عقل است. گفته شده است که وجوب تقسیم می‌شود به: عقلی، عقلایی، فطری و شرعی؛ یعنی آنچه دلالت بر لزوم می‌کند، عقل، سیرهٔ عقلا، فطرت یا شرع است. البته در شرع مقدس و با ادلهٔ نقلی، به هریک از واجبات سه‌گانه به‌طور خاص یا عام ارشاد شده است.[2]

همان‌طور که گفته شد از تعبیر «أمضاه الشارع» در بیان علما، هم در مدرکات عقلی و هم در بناهای عقلایی استفاده شده است. همین امر سبب این است که آن دسته از ادلهٔ نقلی که در بستر درک عقل یا بنای عقلا صادر شده باشد، هم امضایی نامیده شود و هم ارشادی. ارشادی، ازآن‌رو که به درک عقل و بنای عقلا ارشاد و هدایت دارد و امضایی، چون مورد رضایت و تأیید شارع مقدس قرار گرفته است. البته به‌دلیل تفاوت در ماهیت درک عقل با بنای عقلا، کیفیت امضای شارع نیز متفاوت است که در ادامه خواهد آمد. بنابراین، در واقع ما دو نوع حکم امضایی داریم؛ امضای حکم عقل و امضای حکم عقلا یا قراردادهای آن‌ها؛ هرچند که اصطلاح احکام امضایی بیشتر دربارهٔ احکام عقلاییه به کار می‌رود، نه حکم عقل.[3]

احکام امضایی عقلی، ناظر به قاعدهٔ «کلّما حَکَم به العقل حَکَم به الشرع» است؛ همچون حکم عقل به قُبح ظلم و حُسن عدالت که حکم مستقلِ عقلی نامیده می‌شود. از این درک عقل، حرمت شرعی ظلم و وجوب عدل استکشاف می‌شود. ازاین‌رو، حکمِ وارد ازسوی شارع، ارشاد به حکم عقل است و مراد این است که حکم در مرتبهٔ سابق بر بیان نقلی از طرف عقل موجود است و شارع با امرونهی، به حکم عقلی ارشاد کرده است.[4] البته باید توجه داشت که اصطلاح حکم عقل، خالی از مسامحه نیست؛ زیرا طبق نظری اصولی، شأن عقل صرفاً ادراک و کشف و مجرد رؤیت است و انشای حکم، کار عقل نیست.[5]

احکام امضایی عقلایی در خصوص تأسیساتی است که عقلا به‌منظور حفظ نظام حیات، جعل و اعتبار کرده و بر آن بنا نهاده‌اند. چنین تأسیساتی ازآنجاکه مشتمل بر مصالح نوعیهٔ زندگی آدمی است، معمولاً ازسوی شارع اسلام امضا شده است و در مواردی که فاقد مصلحت است یا با برخی از مصالح

---

۱. مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ۵۶۱.

۲. حسینی شیرازی، بیان الفقه، ۷/۱.

۳. مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ۵۶۲.

٤. مصطفوی، مائة قاعدة فقهية، ۲۶۸؛ جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الإسلامی، ۱۰/۱۰۰تا۱۰۱.

۵. حسینی شیرازی، بیان الفقه، ۱۷/۱؛ مصطفوی، مائة قاعدة فقهية، ۲۶۹؛ اشکنانی، دروس فی اصول الفقه، ۳۰۲؛ روحانی، زبدة الأصول، ۵۳۱/۱؛ موسوی بجنوردی، علم اصول، ۳۲۶؛ علیدوست، فقه و عقل، ۱۲۷.

شرعی در تضاد است، ازسوی شارع ردع شده است؛ مانند مسئلهٔ رباخواری که باوجودِ پذیرش و جاری‌بودن آن در میان جوامع عقلایی و اهل عرف، اسلام شدیداً آن را نفی کرده است.[1]

باتوجه‌به این تقسیم‌بندی، در خصوص هریک از احکام امضاییِ عقلی و امضایی عقلایی، از تعبیر ارشادی استفاده شده است که در این قسم (ارشاد به ادراک عقلی) و قسم بعدی شرح و توضیح آن می‌آید.

أ. جایگاه درک عقل در کشف حکم: در خصوص جایگاه دلیل عقل در کشف حکم شرعی، دو دیدگاه کلی بر رد یا اثبات آن وجود دارد. نپذیرفتن هریک از این مقدمات منجر به عدم‌اعتبار حکم عقل می‌شود؛ واقعی‌بودنِ حسن و قبح افعال نه صرف اعتباری، قابل درک‌بودن حسن و قبح بعضی از افعال برای عقل، وجود ملازمه بین حکم قطعیِ عقل با حکم نقل، دارابودن حجیت قطعیِ ذاتی. در مقابل، دیدگاه بیشتر اصولیان با پذیرفتن تمامی این مقدمات، بر اعتبار درک عقل است؛ با این تحلیل که، تفکیک ارادهٔ تشریعی و ادراک عقلی ممکن نیست و تمام ادیان الهی که دچار تدلیس و تحریف نشده باشند مطابق موازین عقل است و ادلهٔ نقلی قرآن و هدایت وحیانی، به تبعیت از داوری خرد می‌خوانند و میان ادراک عقلی و حکم شرعیِ نقلی ملازمهٔ قطعی وجود دارد و نمی‌توان دینی را الهی فرض کرد اما با این ودیعهٔ الهی که خداوند آن را برای تشخیص و تمییز صحیح از ناصحیح و صلاح از فساد در طبیعت آدمی قرار داده است، مخالف باشد، وگرنه تضادی میان تشریع پروردگار و تکوین او صورت می‌گیرد و این امر با حکمت الهی سازگار نیست. پس یک فعل هم حکم عقلی دارد و هم بیان شرعی؛ برای مثال، ستم‌کردن به دیگری، ایذای مؤمن و تحقیر و سبّ او هم در آیینهٔ عقل و خرد مذموم و نکوهیده و نبایسته است و هم ادلهٔ نقلیِ کتاب و سنت مکرراً از آن نهی کرده است؛ لذا ملازمهٔ بین حکم عقل عملی و شرع به‌واسطهٔ درک عقل نظری برقرار است.[2] حال، بحث از ارشادی‌دانستنِ ادلهٔ نقلی که در بستر حکم عقلی وارد شده است، قهراً طبق دیدگاه دوم معنا پیدا می‌کند. اما بر مبنای عدم‌حجیت دلیل عقل به‌عنوان یکی از ادلهٔ کشف حکم، طبعاً تمامی بیان‌های نقلی احکام مولوی تأسیسی تعریف می‌شوند.

باید توجه داشت موافقت شارع مقدس با حکم عقل عملی دو صورت دارد: گاه اِعمال مولویت می‌کند و با ابراز نظر خویش، عملی را که عقلاً واجب یا حرام بود شرعاً نیز واجب یا حرام می‌شمرد و گاه ضرورتی نمی‌بیند که اِعمال مولویت کند. بنابراین، در مواردی که حکم عقل وجود دارد، موافقت واقعی شارع با

---

۱. مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ۵۶۲؛ صدر، دروس فی علم الأصول، ۱۹.

۲. محمدی، شرح اصول فقه، ۲۳/۲؛ علیدوست، فقه و عقل، ۱۴۳؛ جناتی، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ۲۳۸تا۲۳۹؛ آشتیانی، حاشیة علی درر الفوائد، ۳۵.

حکم عقل این نیست که بیان نقلی نیز حتماً وجود داشته باشد؛ بلکه حکم عقلی محض کفایت می‌کند.[1]

شایان ذکر است که بعد از پذیرش قابلیت تلازم بین درک عقل و بیان نقلی و اثبات آن باید تفصیل داد که حکم عقل گاه، علت تامه است و شارع با دلایل دیگر، فعلیت آن را نفی نمی‌کند و گاه، اقتضایی است و فعلیت آن به امضا و سکوت یا عدم‌ردع و عدم‌ابطال منوط است؛ مانند قاعدهٔ شرعیِ فراغ که مانع از فعلیت قاعدهٔ عقلی اشتغال یقینی در نماز می‌شود.[2]

ب. ارشادی‌بودن احکام راجع به این معنا، تلازمی با ارشادیت به‌معنای صرف خیرخواهی دنیوی ندارد: نکتهٔ مهم دیگر این است که هرچند بخشی از احکام باتوجه‌به این معنا ارشادی محسوب می‌شود و بیان نقلی، ارشادکننده به درک عقل است، ولی این مطلب بدین مفهوم نیست که دلالت دلیل بر حکم تکلیفی از بین رود و وجوب یا حرمت از آن استفاده نشود و در واقع، بیان شرع از جایگاه مولویت صادر نشده باشد؛ بلکه تمامی احکام نقلی که به حکم عقل ارشاد می‌کنند و از تعبیر ارشادی‌بودن برای آن‌ها استفاده می‌شود و در زمرهٔ احکام تأسیسیِ اسلام نیستند، در مقام بررسی، نسبت به معنای سوم از حکم ارشادی (خیرخواهی دنیوی) ممکن است وضعیت متفاوتی داشته باشد؛ مانند درک عقلی قبح ظلم که هرچند بیان نقلیِ وارده در خصوص آن ارشادی است، ولی به‌دلیل اینکه گزارهٔ درون‌دینی و دارای اثرات آخروی است و برای صرف خیرخواهی دنیوی نیامده است، بیان‌کنندهٔ حرمت شرعی مولوی آن نیز است.[3]

توضیح بیشتر اینکه، درک عقل به‌عنوان یکی از ادلهٔ کشف حکم شرعی نزد بیشتر اصولیان معتبر است و طبق قانون ملازمه، حکم عقل از حکم مولوی شرعی کشف می‌کند؛ چون احکام شرع تابع مصالح و مفاسد است و وقتی عقل قبح چیزی را درک کرد و ظلم را قبیح دانست، این فعل، حکم تحریم شرعی هم پیدا می‌کند. نمی‌توان پذیرفت چون حکم عقلی برای قبح ظلم وجود دارد، پس ظلم حرمت شرعی ندارد و همین طور در خصوص ایذای دیگران که عقل آن را قبیح می‌داند. لذا ارشادی‌بودن حکمی ازسوی عقل طبق این معنا را نباید به‌معنای نفی حکم شرعی مولوی (معنای سوم) دانست؛ بلکه حکم شرعی ملازم آن است. نتیجه آنکه، در مواردی که حکم عقل در سلسلهٔ علل احکام قرار دارد، از آن حکم مولوی کشف می‌شود و ارشاد و عقل، منافاتی با حکم مولوی ندارد[4] یا در باب تقسیمات مقدمه و مقایسهٔ آن‌ها با یکدیگر گفته شده است بحث از طرفین ملازمه در مقدمهٔ وجوب، به‌صورت «دو وجوب شرعی مولوی» است؛

١. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ٩/٢٩٥٠.
٢. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ٢٩٤٩/٩تا٢٩٥٠ و ٣٠٢١/٩تا٣٠٢٢.
٣. نائینی، اجود التقریرات، ٤١١/١تا٤١٢؛ شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ٣١٥/١تا٣١٦ روحانی، زبدة الأصول، ٥٣١/١؛ انصاری، مطارح الأنظار، ٢٥٠.
٤. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ٣١٥/١تا٣١٦.

یعنی همان‌طور که وجوب ذی‌المقدمه، شرعی مولوی است، نه ارشادی؛ مقدمه نیز بنابر قـول بـه ملازمـه، دارای وجوب شرعیِ مولوی است. لذا محل بحث در مقدمهٔ واجب، وجوب شرعی مولوی غیـری اسـت و این با مقدمهٔ علمیه غیرمرتبط است؛ زیرا در مقدمهٔ علمیه اولًا، وجوب شرعی نـدارد، بلکـه وجـوب عقلـی دارد؛ ثانیاً، لزوم عقلی آن ارشادی است، نه مولوی؛ یعنی در احکام عقلیه نیز مسـئلهٔ مولویـت و ارشـادیت مطرح است. حکم عقل در خصوص قبح ظلـم، حکـم مولـوی اسـت، امـا حکـم عقـل بـه اینکـه دربـارهٔ مشتبه‌بودن قبله باید به چهار طرف نماز خوانده شود، حکم ارشادی است؛ یعنی حکم او برای این است که می‌خواهد نماز به‌سوی قبلهٔ واقعی تحقق یابد.[1] توضیح تکمیلی اینکه قبح ظلم ازآن‌رو که مـورد درک عقـل است و شارع نیز با ادلهٔ نقلی به ترک آن اهتمام داشته است، حکمی ارشادی تأکیدی اسـت، نـه تأسیسـی و ازآن‌رو که مولا به ترک آن به‌عنوان تکلیفی مستقل رضایت ندارد، مولوی به شمار می‌رود.

۳. ارشاد به بنای عقلا

مفهوم دیگر از حکم ارشادی این است که بیان نقلی؛ خواه قـرآن کـریم و خـواه سـنت معصـومان(ع)، ارشاد به طریقه و بنای عقلا دارد. همان‌طور که در مقدمهٔ معنـای قبلـی گفتـه شـد یکـی از معـانی احکـام امضایی که غالباً نیز در همین معنا به کار می‌رود، امضای بناهای عقلایـی اسـت. در خصـوص تأسیسـات عقلایی که به‌منظور حفظ نظام زندگی اجتماعی یـا خـانوادگی بنـا شـده و بخـش درخـورِ تـوجهی از آن را معاملات تشکیل می‌دهد یا اموری مانند خبر واحد، ظواهر الفاظ و... که بنای عقلا بر آن مستقر و با تأییـد نقلی همراه است، بیان شرع، ارشاد و امضاکنندهٔ بنای عقلاست.[2]

بنای عقلا در مسائل گوناگون نقش دارد، ولی ازجمله کارکردهای اساسی که محل بحث و نظر اسـت، صغرا قرارگرفتنِ برای کشف حکم شرعی و بحث پیرامون حجیت آن است.[3]

باید توجه داشت که بنای عقلا به یکی از دو معنا اشاره دارد: ۱. گاه، مراد این است که بنای عقلا نمود و بروز و سلوک خارجی برای درک عقل از حسن و قبح است و رویکرد عقـلا کاشـف از حکـم عقـل عملـی است. این معنا به دلیل عقل بر می‌گردد که حجیت آن مستقل است و نیاز به تأیید و امضـای شـرع نیسـت؛ چراکه پشتوانهٔ آن، حکم عقل عملی است و در قاعدهٔ ملازمهٔ حجیت، آن ثابت شده است؛[4] ۲. گاه، بحـث پیرامون آن دسته از بناهای عقلایی است که به دلیل عقلی راجع نیستند. برای توضیح ایـن مطلـب بایـد بـه

---

۱. فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه، ۲۴۵/۴.

۲. مکارم شیرازی، دایرة المعارف فقه مقارن، ۵۶۲؛ سیستانی، قاعدة لاضرر و لاضرار، ۶۱تا۶۲.

۳. سبحانی تبریزی، اصول الفقه المقارن، ۳۱۱.

٤. رحیمی، تاریخ الفقه و تطوراته، ۶۹تا۷۰؛ بروجردی، نهایة الأصول، ۴۷۲.

منشأ دلیل عقل و بنای عقلا توجه داشت. یکی از مهم‌ترین مسائل پیرامون سیرۀ عقلا و تبیین چیستی سیرۀ عقلا، منشأ و خاستگاه آن است. این مطلب از چند جهت مهم است: اول. زمینه‌ساز تفکیک دقیق عقل و سیرۀ عقلاست؛ دوم. میزان استواری سیره و نیازمندی آن را به متمم حجیت یا استقلال و بی‌نیازی آن را تعیین می‌کند؛ سوم. سیرۀ عقلا را از عرف‌های محدودِ زمانی جدا می‌کند. حکم عقل برخاسته از درک مصلحت و مفسدۀ واقعی افعال (حسن و قبح) است و عقل باتوجه‌به حسن و قبح، بایستگی و نبایستگی آن را درک کند، ولی بنای عقلا کاشف از حسن و قبح واقعیتِ متعلق حکم نیست[1] و به‌علت فراگیری و گستردگی بنای عقلا نمی‌توان آن را تلقائی و غیرمعلل دانست. برای کشف علت به‌وجودآمدن بنای عقلا هرچند ظاهراً عواملی مانند؛ فرهنگی، محیطی، عاطفی و... می‌تواند تأثیرگذار باشند، اما علت اصلی آن است که بنای عقلا بر پایۀ حفظ نظام اجتماعی وعدم‌اخلال به آن باتوجه‌به مصالح و مفاسد نوعیِ فعل به وجود آمده است و مراد، مصالحی است که قوام و استقرار حیات بشر در گروِ تأمین و رعایت آن است و عقلا همواره در پی آن بوده‌اند.[2]

مطلب دوم در باب سیرۀ عقلا، ملاک و مناط آن است. ملاک در حکم عقل، علم وجدانی و یقینی است، درحالی‌که ملاک سیره، اغلب اطمینان و علم عادی است؛ یعنی علمی که عرف و اغلب مردم به احتمال خلاف آن اعتنا نمی‌کنند.[3]

بعد از بیان این مقدمه، دو دیدگاه راجع به بنای عقلا وجود دارد: دیدگاه اول، بنای عقلا، اموری فطری و حقیقی است که با ضرورت‌های حیات انسان درگیر است و به‌عنوان مدرکات فطری و جبلّی مطرح است[4] و نیاز و ضرورت، تأثیر فراوانی در تحقق آن دارد،[5] بدین دلیل حجیت آن ذاتی است و ردع از آن امکان ندارد،[6] لذا اگر مصلحت و مفسدۀ نوعیِ عمل توسط بنای عقلا درک شد و همگی در آن متفق بودند، حکم شرع نیز همان است و خطاب نقلی، به بنای عقلا ارشاد دارد؛ مانند رجوع جاهل به عالم به‌عنوان رویکرد برخاسته از فطرت عقلا که ادلۀ نقلی ارشاد به عملکرد عقلا دارد و با ادلۀ عام، نهی از اتباع مطلق ظن نفی نمی‌شود و برای ردع نیاز به صراحت و تأکید است.[7]

---

۱. حکیم، الأصول العامة، ۱۹۲.

۲. سبحانی تبریزی، مصادر الفقه الإسلامی، ۱۶۶تا۱۶۸؛ خمینی، الرسائل، ۱۲۲؛ طباطبایی، حاشیة الکفایة، ۲۰۵/۲؛ روحانی، منهاج الفقاهه، ۳۳۶/۱؛ فخلعی، «پژوهشی در چیستی سیرۀ عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، ۱۰۱تا۱۰۲.

۳. فخلعی، «پژوهشی در چیستی سیرۀ عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، ۱۱۸.

٤. خمینی، الرسائل، ۱۲۲ ؛ طباطبایی، حاشیة الکفایة، ۲۰۵/۲.

۵. موسوی خوانساری، جامع المدارک، ۵۹۳/۱؛ کوه‌کمری، کتاب البیع، ۷۸.

٦. طباطبایی، حاشیة الکفایة، ۲۰۵/۲.

۷. خمینی، الإجتهاد و التقلید، ٦۳.

دیدگاه دوم، صرف بنای عقلا را به‌علت عدم‌یقینی‌بودن، کاشف از حکم شرع نمی‌داند و شایستگی احتجاج ازسوی مکلف بر مولا را ندارد؛ زیرا امکان دارد شارع رویکرد آن‌ها را نقد و تخطئه کند، بلکه برای حجیت و به‌عنوان یکی از ادله، نیاز به امضا و تأیید ازسوی شرع است.[١]

نحوهٔ امضای شرع بر بناهای عقلایی بدین صورت است که گاه، بنای عقلا به‌صورت صریح با ادلهٔ نقلی تأیید می‌شود؛ مانند «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[٢] یا «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[٣] و گاه، با دستیابی به سکوت و عدم‌ردع سیره ازسوی معصومان(ع)، بنای عقلا دارای وجاهت می‌شود و حجیت می‌یابد؛ مانند قرارداد اجتماعی که در میان مردم و محیط زندگی امامان(ع) رایج بوده و با عدم‌نهی، رضایت آنان به رویکرد عقلا به دست می‌آید. بسیاری از احکام امضایی به این شکل تحقق پیدا کرده‌اند؛ مانند برگزاری سوگواری و بزرگداشت اموات، حجیت خبر واحد، تقلید، معاطات در بیع، اجاره، رهن و خریدوفروش کودک در امور کم‌ارزش و...[٤]

طبق مبنای دوم، سیرهٔ عقلا اگر ازسوی شرع نهی شود یا عملکرد عقلا در زمان متأخر از عصر معصومان حادث شده باشد، نمی‌توان دیدگاه معصومان(ع) را در قبال این رویکرد به دست آورد و در این صورت، سیره حجت نیست و باید به‌دنبال دلیل دیگر بود.[٥] برای مثال، شارع اسلام از مواردی نهی کرده است؛ ازقبیل اختلاط مردان و زنان در مجالس شادی، انواع معاملات ربوی، شرط مرتهن برای انتفاع از عین مرهونه، تجویز اشتراط مضارب در عقد مضاربه که سهم مشخصی از سود را مالک شود، نه به نسبت سود و زیان و... و سیره‌ها در این قبیل موارد، مشمول امضای شارع واقع نشده‌اند؛ لذا طبق همین مبنا، سیره‌های متأخر؛ مانند عقد تأمین، بیمه، سرقفلی و... برای مشروعیت نیاز به دلیل دیگر دارند.[٦] بنابراین، اتصال سیره و عرف یا قالب و جوهرهٔ آن تا عصر معصومان و در مرئیٰ و مسمع‌بودن شرط است.[٧]

باتوجه‌به دیدگاه‌های مطرح در ماهیت بنای عقلا و حجیت آن، درصورتی‌که بنای عقلا را به‌عنوان دلیلی مستقل در عرض سایر ادلهٔ کشفِ احکام شرعی بپذیریم، بیان نقلی وارده، در واقع به بنای عقلا به‌مثابهٔ دلیلی مستقل ارشاد می‌کند و در فرض نبود بیان نقلی، بنای عقلا به‌تنهایی از حکم شرع کشف می‌کند و

---

١. حکیم، الأصول العامة، ١٩٢؛ مکارم شیرازی، دایرة المعارف فقه مقارن، ٥٦٦.

٢. بقره: ٢٧٥.

٣. مائده: ١.

٤. سبحانی تبریزی، اصول الفقه المقارن، ٣١١تا٣١٢؛ مکارم شیرازی، دایرة المعارف فقه مقارن، ٥٦٣.

٥. صدر، ماوراء الفقه، ٤١٣/٢.

٦. سبحانی تبریزی، اصول الفقه المقارن، ٣١٤.

٧. مکارم شیرازی، دایرة المعارف فقه مقارن، ٥٦٦.

نقش بیان نقلی در واقع تأکید بنای عقلاست. اما درصورتی‌که حجیت بنای عقلا مستقل به حساب نیایـد و منوط به اظهارِنظر و اعلام موضع ازسوی شرع باشد، برای عمل بر طبق بنای عقـلا حتمـاً بایـد رضـایت و امضای شرع؛ خواه با بیان نقلی و خواه با سکوت و عدم‌ردع به دست آید. در غیر این صـورت، بنـای عقـلا حجت نیست؛ براین‌مبنا، نام‌گذاری بیان نقلی ناظر به بنای عقلا به ارشادی‌بودن، خالی از مسامحه نیست؛ زیرا بنای عقلا دارای حجیت تام نیست تا بیان نقلی ارشادی لحاظ شود، بلکه برای امکـان عمـل بـه بنـای عقلا ضرورت دارد که ازسوی شرع بیان شود.

نتیجۀ بحث در این قسم از مفهوم حکم ارشادی این است که طبق مبنای نخست کـه حجیـت سـیره را بنابر مبنا ثابت دانست، ارشادی‌بودن، همگونِ با ارشادی‌بودن حکم شرع در زمینۀ حکم عقل اسـت؛ یعنـی اینکه بیان شرعی در زمینۀ تأسیس عقلایی جنبۀ تأکیدی دارد و بس. البته با لحاظ همـان نکتـه کـه در درک عقل نیز گفته شد که ارشادی‌بودن بنای عقلا در این معنا منافاتی ندارد که شارع مقدس از جایگاه مولویت و به‌عنوان مولا بما هو مولا به آن حکم کرده باشد؛ طبق مبنای دوم، امضای شـارع در خصـوص سـیرۀ عقـلا جزو متمم‌های دلیل‌بودن سیره به شمار می‌رود و بدون آن، ولو به‌صورت عدم‌ردع حجیت و دلیل‌بودن سیره، منتفی است، ضمن اینکه در مواردی نیز که امکـان حصـول امضـا و کشـف موقـف شـارع بـه‌دلیلی چـون عدم‌معاصرت سیره با عصر شارع ممکن نیست، کارکرد سیره به‌عنوان دلیل و حجت، محدودیت می‌یابد.

۴. حکم متقدم یا متأخر از ثبوت حکم شرعی (حکم واقع در سلسلۀ معالیل)

تمامی معانی قبلی از حکم ارشادی در دایرۀ احکام مستقل شـرعی بـود؛ بـه ایـن بیـان کـه، هریـک از تکالیف شرعی باتوجه‌به معانی پیشین، بررسی و مولوی یا ارشادی‌بودنِ آن تبیین می‌شد. با استناد بـه تعبیـر سلسلۀ علل یا سلسلۀ معالیل، گاه در خصوص برخی افعال؛ مانند قبح تجری، لزوم اطاعت یا ترک عصیان الهی، لزوم توبه‌کردن و... بحث است که آیا این افعال در سلسلۀ علل است یا در سلسلۀ معالیـل. از علـل، تعبیر به مولوی‌بودن شده است و از دومی، به نام ارشادی‌بودن. ازآنجاکه حکم عقـل و بنـای عقـلا هماننـد بیان نقلی در این معنا نیز استفاده شده است و از این نظر نیز هرکدام قابلیت تقسیم به مولوی و ارشادی‌بودن را دارد و از طرفی، چون با دو معنای پیشین متفاوت است؛ لذا به آن به‌عنوان قسمی جداگانه پرداختـه شـده است.

هریک از تکالیف احکام یا مدرکات عقلی، گاه به حکم مستقل شرعی اشاره دارد و مـآلاً نفـس عمـل، مورد امرونهی واقع شده است و با اطاعت یا مخالفت، مکلف مستحق ثـواب یـا عقـاب اسـت و گـاه، بـه تکلیف مستقل اشاره ندارد؛ بلکه متقدم یا متأخر از ثبـوت حکـم مسـتقل شـرعی اسـت و ثـواب و عقـاب

جداگانه‌ای وجود ندارد که فراتر است از آنچه بر نفس خود عمل مترتب است؛ یعنی در اصطلاح، گاه احکام عقلی در سلسلهٔ علل است و گاه، در سلسلهٔ معالیل؛ توضیح اینکه، با ملاحظهٔ کیفیت مدرکات عقلی و قاعدهٔ ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع به نظر می‌رسد تمام مدرکات عقلی از یک سنخ نباشند. مدرکات عقلی سابق بر مولویتِ مولا و تکالیف مولا و به‌عنوان تکلیفی مستقل که خودِ فعل آن ارزشمند است و از آن به حسن و قبحِ واقع در سلسلهٔ علل احکام تعبیر می‌شود؛ مانند حکم عقل به حسن عدل، قبح ظلم یا حسن صداقت و... این قسم در مرحله، مقدم بر حکم شارع است؛ زیرا متصف‌شدن این افعال به حسن و قبح، بدون لحاظ حکم شارع به وجوب یا حرمت، ثابت است؛ چراکه موضوع حسن و قبح در این مرحله، نفس افعال است که وجود و اتصاف این افعال به صفت، مرتبط با حکم شارع نیست. اما گاه حکم عقلی در طول تکالیف الهی و مولویت مولاست که از آن به حسن و قبحِ واقع در سلسلهٔ معلولات احکام تعبیر می‌شود؛ مانند درک حسن اطاعت یا قبح معصیت و مخالفت با مولا؛ یعنی اتصاف فعل به اطاعت یا معصیت و درنتیجه، حسن یا قبح، مترتب بر حکم شارع است و بدون حکم شارع، اطاعت و عصیان معنا ندارد؛ لذا هرگاه ادلهٔ شرعی، وجوب یا حرمت فعلی را ثابت بداند، عقل نیز به حسن اطاعت مولا ارشاد می‌کند؛ یعنی حکم عقل دربارهٔ قبح ظلم به‌دلیل اشاره به تکلیف مستقل حکم مولوی است، اما حکم عقل به وجوب خواندن نماز به چهار سمت در فرض مشتبه‌بودن قبله به‌عنوان مقدمهٔ علمیه، حکم ارشادی است که هدف، تحقق نماز به‌سمت قبلهٔ واقعی است؛ ازاین‌روست که اگر حکم عقل در سلسلهٔ علل باشد، حکم مولوی است و اگر در سلسلهٔ معالیل باشد، ارشادی است.[1] نباید گفت که چون حکم عقلی برای قبح ظلم وجود دارد، پس ظلم حرمت شرعی ندارد و همین‌طور راجع به ایذا که عقل آن را قبیح می‌داند؛ ازین‌رو ارشادی‌بودن حکمی از ناحیهٔ عقل را نباید به‌معنای نفی حکم شرعی دانست؛ بلکه حکم شرعی، ملازم آن است. البته بعضی از احکام عقلیه به‌تعبیر نائینی در سلسلهٔ معلولات احکام قرار دارد که حکم شرعی مستقلی ندارند؛ مثلاً امر به اطاعت در سلسلهٔ معالیل احکام است و چون ارشادی است، مخالفت با آن کیفر مستقل ندارد؛ بنابراین چنانچه کسی نماز نخواند، به‌دلیل اینکه امر «أَقِيمُوا الصَّلاةَ» را امتثال نکرده است، عقاب می‌شود، ولی عقاب جداگانه‌ای برای اینکه «أَطِيعُوا اللّهَ» را امتثال نکرده است متوجه او نیست. نتیجه آنکه، در مواردی که حکم عقل در سلسلهٔ علل و احکام قرار دارد؛ مثل حکم به قبح ظلم، از آن حکم مولوی کشف می‌شود و ارشاد و عقل، منافاتی با حکم مولوی ندارد.[2]

---

۱. فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه، ۲۴۱/۳تا۲۴۲؛ صدر، بحوث فی علم الأصول، ۱۲۲/۵؛ منصوری، البیان المفید، ۱۹۷/۴تا۱۹۹، انصاری، مطارح الأنظار، ۲۵۰.

۲. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۳۱۶/۱تا۳۱۷.

اگر گفته شود حکم عقل در سلسلهٔ معلولات منجر به جریان قاعدهٔ ملازمه نیست، برخلاف حکم عقل در سلسلهٔ علل که به کشف حکم شرعی منجر می‌شود،[۱] در پاسخ باید گفت: قاعدهٔ ملازمه فقط مخصوص اثبات احکام شرعی مستقل نیست، بلکه برای مقدمات حکم شرعی، از علم اصول و قواعد فقه (در سلسلهٔ معالیل) نیز قابلیت کاربرد دارد[۲] و نمی‌توان کلیت حکم عقل را تخصیص زد؛ چراکه مانعی وجود ندارد که حتی در احکام عقلیِ واقع در سلسلهٔ معلولات، با قاعدهٔ ملازمه به حکم شرعی رسید، جز اینکه تأثیرش مانند حکم عقل است و در فرض مخالفت، بر ذمهٔ مکلف ثواب و عقابی غیر از خود مأموربه و منهی‌عنهِ واقعی مستقر نمی‌شود.[۳] البته برقراربودن قاعدهٔ ملازمه در صورتی است که مورد و مصداق، قابلیت تلازم را داشته باشد؛ یعنی مقتضی برای تعلق حکم شرعیِ مولوی به درک عقلی برقرار باشد؛ مانند قبح عقلی تشریع که با قاعدهٔ ملازمه، حکم به حرمت می‌شود. اما گاه برای ملازمه، مانع وجود دارد و آن، وجود محذور عقلی، از قبیل دور یا تسلسل است؛ یعنی فعل دارای جعل تکوینی ذاتی است و قابل جعل تشریعی نیست؛ مانند اطاعت الهی و عدم‌عصیان که اولاً باید گفت: اطاعت الهی و عدم‌عصیان به‌علت قرارگرفتن در سلسلهٔ معالیل و متأخربودن از احکام الهی، حکم ارشادی است[٤] و ثانیاً، هرچند حُسن اطاعت از عقل استفاده می‌شود، ولی قاعدهٔ ملازمه برقرار نیست و ادلهٔ نقلی، بیانگر وجوب نیست[٥] و این بدین سبب نیست که گفته شود فعلی که عقل، حسن یا قبح آن را تشخیص می‌دهد اگر در سلسلهٔ علل باشد سبب کشف حکم شرعی مولوی است و اگر در سلسلهٔ معلولات باشد، کشف حکم شرعی مولوی امکان‌پذیر نیست؛[٦] بلکه بعضی از مصادیق، قابلیت پذیرش حکم شرعی را ندارد و به حکم برهان محال است که حکم شرع بر آن وارد شود، بلکه حسن و قبح آن‌ها ثابت و ضروری است و اگر حکم آن‌ها منتهی به وجوب دیگری باشد مستلزم دور یا تسلسل است و لذا قابل جعل حکم مولوی نیست، برخلاف بحث از مسارعت به‌سوی نیک و خوب که هیچ مانعی ندارد که مسارعت هم عقلاً حسن باشد و هم شرعاً مستحب مولوی باشد.[۷]

این تقسیم‌بندی همان‌طور که در مدرکات عقلی متصور است در خطابات نقلی نیز صادق است و

---

۱. نائینی، اجود التقریرات، ۱۳۵/۲.

۲. فشارکی، الرسائل الفشارکیة، ۶۶.

۳. خمینی، انوار الهدایة،۹۴/۱؛ آملی، تحریر الأصول، ۲۲۱/۴؛ مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه ممقارن، ۵۶۹.

٤. فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه، ۵۰۴/۳؛ ملکی میانجی، بدائع الکلام، ۲۱۴و۲۵۳.

٥. فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه،۵۰۴/۳؛ عراقی، التقریرات، ۱۷تا۱۸.

٦. عراقی، التقریرات، ۹۳/۴.

۷. محمدی، شرح اصول فقه، ۲۳/۲؛ نائینی، اجود التقریرات، ۴۱۱/۱تا۴۱۲؛ روحانی، منهاج الفقاهه، ۵۳۱/۱؛ مشکینی اردبیلی، الرسائل الجدیدة، ۱۳۱/۱؛ رشتی، بدائع الأفکار، ۴۳۱.

شامل احکام تأسیسیِ الهی نیز می‌شود؛ یعنی بخش عمده‌ای از دستورات الهی، حکم مولوی حقیقی و در سلسلهٔ علل و به تکالیف مستقل الهی مرتبط است که خود آن عمل دارای مصلحت یا مفسده است و بر انجام یا ترک آن، ثواب و عقاب مترتب است؛ مانند امر به اقامهٔ نماز یا وجوب روزه. در مقابلِ امر ارشادی، امری صوری و ظاهری است که بهره‌ای از حقیقت طلب ندارد، بلکه اِخبار از مصلحت یا مفسدهٔ عملی است که در ضمن حکم دیگر از او خواسته شده یا به آن نهی شده است؛ ازین‌رو در حکم ارشادی، ثواب و عقاب مستقل، چیزی جز تشویق مکلف به امتثال حکم مولوی نیست.[1] شاید بتوان قاعدهٔ فقهی فراغ یا استصحاب شرعی را از این سنخ دانست؛ زیرا هرچند قاعدهٔ فراغ و اصل استصحابِ شرعی از مخترعات الهی است، ولی بر اطاعت یا مخالفت آن‌ها چیزی فراتر از ثواب یا عقابِ نفسِ عمل مترتب نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

با بررسی معانی به‌کارگرفته‌شده از اصطلاح حکم ارشادی مشخص شد که این واژه، مشترک لفظی است. دانشمندان فقه و اصول در مناسبت‌های مختلف برای بیان مقصود خود از این اصطلاح استفاده کرده‌اند و هیچ ارتباطی میان معانی چندگانهٔ این اصطلاح وجود ندارد. برای حکم ارشادی، این معانی ذکر شده است: ۱. آن دستهٔ احکامِ برخوردار از ساختار حکم تکلیفی که در واقع، ارشادکننده به حکم وضعی است؛ ۲. آن دسته اوامر و فرامین مولوی که از جایگاه رهبری و زمامداری حاکم جامعهٔ اسلامی صادر شده است و در مقابلِ احکامی است که به حکم الهی ارشاد و دلالت دارد؛ ۳. احکامی شرعی صرفاً از باب خیرخواهی دنیوی و سامان‌دادن دنیای مردمان بیان شده است و آن‌ها را به پیامدهای دنیوی و تکوینی اعمال خود ارشاد می‌کند و برخلاف احکام مولوی، بر ثواب و عقاب اخروی دلالت ندارد؛ ۴. احکامی شرعی که در زمینهٔ مدرکات یا احکام عقلی صادر شده است، جنبهٔ تأسیسی ندارد؛ بلکه ارشادکننده به حکم عقل است؛ ۵. احکامی شرعی که در زمینهٔ تأسیسات عقلایی و عرفی صادر شده است و نقش امضاکنندهٔ این تأسیسات را داراست و آن‌ها را ارشادکننده به بنای عقلا نام نهاده‌اند. البته این مورد به بناهایی مربوط است که حجیت آن بنابر مبنا ثابت است و بیان شرعی، متممِ حجیت آن نیست؛ ۶. آن دسته از احکام عقلی و گاه نقلی که در مرحلهٔ متقدم یا متأخر از ثبوت حکم شرعی (سلسله معالیل) قرار دارد و در اطاعت یا عصیان آن‌ها چیزی فراتر از مصلحت یا مفسدهٔ مامورٌبه یا منهیٌ‌عنهِ واقعی ثابت نیست و عقاب و ثواب مستقلی هم در کار نیست.

روشن شد که آنچه علما از مفاهیم ارشادی و مولوی مدِّنظر دارند و در موقعیت‌های مختلف و مباحث

---

۱. انصاری، مطارح الأنظار، ۲۵۰.

گوناگون فقهی و اصولی بیان کرده‌اند در یک وادی جاری نیست و ارتباط مفهومی میان آن‌ها برقرار نیست؛ استعمالات جداگانه‌ای است که عدم‌درک روشن از موقعیت هریک، آدمی را در ورطهٔ خلط مفاهیم و مباحث قرار می‌دهد. شاید به‌علت عدم‌توجه کامل به مفاهیم متعدد حکم ارشادی است که در تعریف حکم ارشادی عبارات گوناگون و گاهی متضاد بیان شده است؛ مانند خطاب مولوی، خطابی است که از جایگاه مولویت مولا صادر شده و بر دو قسم است: قسمی از این خطاب مولوی ممکن است مکرر و تأکیدی باشد و قسمی دیگر، ابتدایی و تأسیسی. اما خطاب ارشادی بیانگر حکمی است که از جایگاه مولویت مولا صادر نشده و در واقع، از شئون مولا به شمار نمی‌رود؛ مانند بیان مضرات پنیر.[۱] در مقابل این نظر، امر مولوی از جایگاه مولویت صادر شده و با اصطلاح حکم تأسیسی هم‌معناست و حکم ارشادی با تأکیدی‌بودن حکم از یک معنا برخوردار است و بدین سبب، تمامی احکام در باب مستقلات عقلی بر تأکیدی‌بودن دلالت دارند، نه تأسیسی‌بودن.[۲] طبیعتاً این اختلاف، به ماهیت ملاک تشخیص و آثار حکم ارشادی نیز کشیده می‌شود؛ برای نمونه، گفته شده است که ماهیت احکام ارشادی، در واقع اخباری است، نه انشایی.[۳] این در حالی است که این مطلب در ارشاد به حکم وضعی صادق است، ولی ماهیت احکام ارشادیِ ناظر به مدرکات عقلی، قطعاً از ظاهر انشایی‌بودن خود خارج نشده است و همچنین ماهیت احکام ارشادیِ ناظر بر بناهای عقلایی. گفته شده است که احکام مولوی دسته‌ای از احکام است که جایگاه صدور آن‌ها مولویتِ مولاست و در مقابل، حکم ارشادی از جایگاه ناصح و مرشدبودن مولا صادر شده است و بر آن ثواب و عقابی مترتب نیست. این تعریف نیز باتوجه‌به معنای سوم از حکم ارشادی که ارشادکننده به مصالح دنیوی و تکوینی است، صحیح است اما سبب پذیرفتن این مطلب در بحث مستقلات عقلی و مفاد قاعدهٔ ملازمهٔ میان نقل و شرع و ارشادی‌دانستن ادلهٔ نقلی ناظر به مدرکات عقلی نمی‌شود و ویژگی ثواب و عقاب اخروی از آن زوال می‌یابد یا اینکه حکم به لزوم روبه‌قبله‌بودنِ حیوان هنگام ذبح، هرچند در واقع مطابق با وضعی است و بر حکم تکلیفی دلالت ندارد و عدم‌رعایت آن مستلزم عقاب نیست، بلکه صرفاً بر ممنوعیت اکل لحم و مانند آن دلالت دارد؛ اما باتوجه‌به معنای چهارم از معانی ارشادی، در زمرهٔ احکام مولوی تأسیسی است و اگر شارع به آن امر نکرده بود عقل از درک آن عاجز می‌ماند.

سرانجام باید توجه داشت منافاتی ندارد که احکام شریعت باتوجه‌به یک معنا، ارشادی و باتوجه‌به

---

۱. صدر، مباحث الأصول، ۴۱۳/۴.

۲. مظفر، اصول الفقه، ۲۴۵.

۳. مشکینی، اصطلاحات الأصول، ۷۵.

معنایی دیگر، مولوی محسوب شود؛ مانند دستور به روبه‌قبله‌بودن قربانی هنگام ذبح برای حلال‌بودن، به دلیل بیان شرطیت، به حکم وضعی ارشاد کند و به‌دلیل تأسیسی و اختراع شریعت‌بودن، بر حکم مولوی دلالت کند یا برابر معنای چهارم، احکام نقلی صادر در زمینهٔ مستقلات عقلی گرچه ارشادکننده به حکم عقل هستند، لیکن این مانع از آن نیست که از حیثیت مولوی به‌معنای ترتب ثواب و عقاب اخروی برخوردار نباشند یا درخورِ انتساب به شارع اقدس در جایگاه شارعیت نباشند.

منابع

قرآن حکیم. مترجم: ناصر مکارم شیرازی. قم: چاپخانهٔ بزرگ قرآن کریم. ۱۳۹۰.

اشکنانی، محمدحسین. دروس فی اصول الفقه. قم: انوار الهدی. ۱۳۸۰.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. مطارح الأنظار. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ۱۳۸۳.

آشتیانی، محمود. حاشیة علی درر الفوائد. قم: مؤلف. بی‌تا.

آملی، هاشم. تحریر الأصول. قم: داوری. چاپ‌اول، بی‌تا.

بروجردی، حسین. نهایة الأصول. مقرر: حسین‌علی منتظری. تهران: تفکر. ۱۴۱۵ق.

بروجردی، حسین. نهایة التقریر. مقرر: محمد فاضل موحدی لنکرانی. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.

جمعی از پژوهشگران. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام. زیرنظر: سیدمحمود هاشمی شاهرودی. قم: دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع). ۱۴۲۶ق.

جمعی از پژوهشگران. موسوعة الفقه الإسلامی طبقا لمذهب اهل البیت علیهم السلام. زیرنظر: سیدمحمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع). ۱۴۲۳ق.

جناتی، محمدابراهیم. منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.

حسینی حائری، کاظم. المرجعیة و القیادة. قم: دار التفسیر. ۱۴۲۵ق.

حسینی شیرازی، صادق. بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی. قم: دار الأنصار. ۱۴۲۶ق.

حسینی فیروزآبادی، مرتضی. عنایة الأصول فی شرح کفایة الأصول. قم: فیروزآبادی. ۱۴۰۰ق.

حکیم، محمدتقی. الأصول العامة فی الفقه المقارن. قم: مجمع جهانی اهل بیت(ع). ۱۴۱۸ق.

خمینی، روح‌الله. الاجتهاد و التقلید. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره. ۱۴۱۸ق.

خمینی، روح‌الله. الرسائل. قم: اسماعیلیان. ۱۴۱۰ق.

خمینی، روح‌الله. انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایه. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره). ۱۴۱۵ق.

خویی، ابوالقاسم. فقه الشیعة. مقرر: سیدمحمدمهدی موسوی. قم: آفاق. ۱۴۱۸ق.

خویی، ابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسهٔ احیاء آثار امام خوئی(ره). ۱۴۱۸ق.

خویی، ابو القاسم. محاضرات فی أصول الفقه. مقرر: محمد اسحاق فیاض، قم، دار الهادی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.
رحیمی، علیرضا. تاریخ الفقه و تطوراته. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.
رشتی، حبیب‌الله. بدائع الأفکار. قم: آل‌البیت(ع). بی‌تا.
روحانی، محمدصادق. زبدة الأصول. تهران: حدیث دل. ۱۳۸۳.
روحانی، محمد. منتقی الأصول. قم: دفتر آیت‌الله سیدمحمدحسینی روحانی. ۱۴۱۳ق.
روحانی، محمدصادق. منهاج الفقاهة. قم: انوار الهدی. ۱۴۲۹ق.
ساباطی یزدی، عبد الرسول. حاشیة رسائل شیخ انصاری. قم، موسسه در راه حق، چاپ اول.
سبحانی تبریزی. جعفر. اصول الفقه المقارن فیما لانص فیه. قم: مؤسسهٔ امام صادق(ع). ۱۳۸۳.
سبحانی تبریزی. جعفر. نظام النکاح في الشریعة الإسلامیة الغراء. قم: ایران، چاپ اول.
سبحانی تبریزی، جعفر. مصادر الفقه الإسلامی و منابعه. بیروت: دار الأضواء. ۱۴۱۹ق.
سیستانی، علی. قاعدة لاضرر و لاضرار. قم: دفتر آیت‌الله سیستانی. ۱۴۱۴ق.
شبیری زنجانی، موسی. کتاب نکاح. قم: مؤسسهٔ پژوهشی رأی‌پرداز. ۱۴۱۹ق.
صدر، محمد. ماوراء الفقه. بیروت: دار الأضواء. ۱۴۲۰ق.
صدر، محمدباقر. بحوث فی شرح العروة الوثقی. مصحح: سیدمحمود هاشمی. قم: مجمع الشهید آیت‌الله الصدر العلمی. ۱۴۰۸ق.
صدر، محمدباقر. بحوث فی علم الأصول. بیروت: الدار الإسلامیة. ۱۴۱۷ق.
صدر، محمدباقر. دروس فی علم الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ۱۴۲۳ق.
صدر، محمدباقر. مباحث الأصول. مقرر: کاظم حسینی. قم: مکتب الإعلام الإسلامی. ۱۴۰۸ق.
طباطبایی، محمدحسین. حاشیة الکفایة. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی. ۱۴۲۹ق.
عراقی، عبدالنبی. التقریرات المسمی بالمحاکمات بین الأعلام. مقرر: مسلم سرابی تبریزی. قم: چاپخانهٔ قم. بی‌تا.
علیدوست، ابوالقاسم. فقه و عقل. بی‌جا: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی. ۱۳۹۱.
فاضل لنکرانی، محمد. اصول فقه شیعه. مقرر: محمود ملکی. قم: مرکز فقهی ائمهٔ اطهار(ع). بی‌تا.
فاضل لنکرانی، محمد. دراسات فی الأصول. مقرر: علی موسوی. قم: فقه الائمة الأطهار(ع). ۱۴۳۰ق.
فخلعی، محمدتقی. «پژوهشی در چیستی سیرهٔ عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، فقه و اصول. ش۱، بهار و تابستان ۸۹، ۹۷ تا ۱۲۶.فشارکی، محمدباقربن‌محمدجعفر. الرسائل الفشارکیة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۳ق.
فیاض، محمدصادق. «چیستی و چرایی حکم ارشادی»، مطالعات اصول فقه امامیه. ش۴، پاییز و زمستان ۹۴، ۱۱۳ تا ۱۴۰.
قدردان قراملکی، محمدحسن. دربارهٔ پیامبر اعظم(ص). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی. ۱۳۸۹.

کوه‌کمری، سیدمحمدبن‌علی‌حجت. کتاب البیع. مقرر: ابوطالب تجلیل تبریزی. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ‌دوم، ۱۴۰۹ق.

محمدی، علی. شرح اصول فقه. قم: دار الفکر. ۱۳۸۷.

مشکینی اردبیلی، علی. الرسائل الجدیدة و الفرائد الحدیثة. قم: پیروز. ۱۳۴۹.

مشکینی اردبیلی، علی. اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها. قم، نشر الهادی، چاپ ششم، ۱۴۱۶ ق.

مصطفوی، محمدکاظم. مائة قاعدة فقهية. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۲۱ق.

مظفر، محمد رضا. أصول الفقه (با تعلیقه زارعی). قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش

مکارم شیرازی، ناصر. انوار الفقاهة. قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع). ۱۴۲۵ق.

مکارم شیرازی، ناصر. دائرة المعارف فقه مقارن. قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع). ۱۴۲۷ق.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۸۷ق.

ملکی میانجی، محمدباقر. بدائع الکلام فی تفسیر آیات الأحکام. بیروت: الوفاء. ۱۴۰۰ق.

منتظری، حسین‌علی. دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة. قم: تفکر. ۱۴۰۹ق.

منصوری، ایاد. البیان المفید فی شرح الحلقة الثالثة من حلقات علم الأصول. قم: حسنین(ع). ۱۴۲۷ق.

موسوی خوانساری، احمد. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. قم: اسماعیلیان. ۱۴۰۵ق.

موسوی بجنوردی، محمد. علم اصول. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره). ۱۳۷۹.

نائینی، محمدحسین. اجود التقریرات. مقرر: ابوالقاسم خویی. قم: العرفان. ۱۳۵۲.

هاشمی شاهرودی، سیدمحمود. قراءات فقهیه معاصره. قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع). ۱۴۲۳ق.

Transliterated Bibliography

ʿAlīdūst, Abū al-Qāsim. *Fiqh va ʿAql*. s.l. Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. 2013/1391.

Āmulī, Hāshim. *Taḥrīr al-Uṣūl*. Qum: Dāvarī. Chāp-i Awwal, s.d.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Muṭār al-Anẓār*.Qum: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī. 2005/1383.

Āshtiyānī, Maḥmūd. *Ḥāshīya ʿalā Durar al-Fawāʾid*. Qum: Mu'allif. S.d.

Burūjirdī, Ḥusayn. *Naḥāya al-Taqrīr*. Muqarr Muḥammad Fāżil Muwaḥidī Lankarānī. s.l. s.n. s.d.

Burūjirdī, Ḥusayn. *Naḥāya al-Uṣūl*. Muqarr Ḥusayn ʿAlī Muntaẓirī. Tehran: Tafakur. 1995/1415.

Fakhlaʿī, Muḥammad Taqī. "Pazhūhīsh dar Chīstī Sīrah-yi ʿUqalā va Nisbat ān bā Ḥukm-i ʿAql", *Fiqh va Uṣūl*. no. 1, spring and summer 2011/1389, 97-126.

Fayyāḍ, Muḥammad Ṣādiq. "Chīstī va Chirāyī Ḥukm Irshādī", *Muṭāliʿāt-i Uṣūl Fiqh Imāmīyah*. No. 4,

autumn and winter 2016/1394, 113-140.

Fāżil Lankarānī, Muḥammad. *Dirāsāt fī al-Uṣūl.* Muqarr ʻAlī Musawī. Qum: Fiqh al-A*'imah al-A*ṭhār(AS). 2009/1430.

Fāżil Lankarānī, Muḥammad. *Uṣūl Fiqh Shīʻah.* Muqarr Maḥmūd Malikī. Qum: Markaz-i Fiqhī A*'imah A*ṭhār(AS). s.d.

Fishārakī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Jaʻfar. *al-Rasā'il al-Fishārakīya*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1993/1413.

Ḥakīm, Muḥammad Taqī. *al-Uṣūl al-ʻĀmah fī al-Fiqh al-Muqārin.* Qum: Majmaʻ Jahānī Āl al-Bayt(AS). 1997/1418.

Hāshimī Shāhrūdī, Sayyid Maḥmūd. *Qarā'āt Fiqhīyah Muʻāṣirah*. Qum: Mū'assisa Dāyrah al-Maʻārif-i Fiqh-i Islāmī bar Madhhab Ahl-i Bayt(AS). 2002/1423.

Ḥusaynī Fīrūz Ābādī, Murtaḍā. *ʻAnāya al-Uṣūl fī Sharḥ Kifāya al-Uṣūl.* Qum: Fīrūz Ābādī. 1980/1400.

Ḥusaynī Ḥā'irī, Kāẓim. *al-Marjaʻīya wa al-Qayāda*. Qum: Dār al-Tafsīr. 2004/1425.

Ḥusaynī Shīrāzī. Ṣādiq. *Bayān al-Fiqh fī Sharḥ al-ʻUrwa al-Wuthqā*. Qum: Dār Anṣār. 2005/1426.

ʻIrāqī, ʻAbd al-Nabī. *al-Taqrīrāt al-Musamā bi-al-Muḥākimāt Bayn al-Aʻlām*. Muqarr Muslim Sarābī Tabrīzī, Qum: Chāpkhānih-yi Qum. s.d.

Ishkanānī, Muḥammad Ḥusayn. *Durūs fī Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Anvār al-Hudā. 2002/1380

Jamʻī az Pazhūhishgarān. *Farhang-i Fiqh Muṭābiq-i Maẕhab-i Ahl-i Bayt(AS).* zīr nażar Sayyid Maḥmūd Hāshimī Shāhrūdī. Qum: Dāyrah al-Maʻārif-i Fiqh-i Islāmī bar Maẕhab Ahl-i Bayt(AS). 2005/1426.

Jamʻī az Pazhūhishgarān. *Mausūʻat al-Fiqh al-Islāmī Ṭibqa li-Maẕhab-i Ahl-i Bayt(AS).* zīr nażar Sayyid Maḥmūd Hāshimī Shāhrūdī. Qum: Mū'assisa Dāyrah al-Maʻārif-i Fiqh-i Islāmī bar Maẕhab Ahl-i Bayt(AS). 2002/1423.

Jannātī, Muḥammad Ibrāhīm. *Manābiʻ Ijtihād az Dīdgāh-i Madhāhib-i Islāmī.* s.l. s.n. s.d.

Khū'ī, Abū al-Qāsim. *Fiqh al-Shīʻ*a. Muqarr Sayyid Muḥammad Mahdī Mūsawī. Qum: Āfāq. 1997/1418.

Khū'ī, Abū al-Qāsim. *Mausūʻat al-Imām al-Khū'ī.* Qum: Mū'assisa Iḥyā*'* Āṯār Imām Khū'ī. 1997/1418.

Khū'ī, Abū al-Qāsim. *Muḥāḍarāt fī Uṣūl al-Fiqh.* Muqarr Muḥammad Isḥāq Fayyāḍ, Qum:Dār al-Hādī li-l-Maṭbūʻāt, 1996/1417.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *al-Ijtihād wa Taqlīd.* Tehran: Mū'assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām

Khumaynī. 1997/1418.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *al-Rasā'il*. Qum: Ismā'īlīyān. 1990/1410.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Anwār al-Hidāya fī al-Taʿlīqa ʿalā al-Kifāya*. Tehran: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Ās̱ār-i Imām Khumaynī. 1995/1415.

Kuhkamarī, Sayyid Muḥammad ibn ʿAlī Ḥujat. *Kitāb-i al-Bayʿ*. Muqarr Abū Ṭālib Tajlīl Tabrīzī. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1989/1409.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Anwār al-Faqāhah*. Qum: Madrisah-yi Imām ʿAlī ibn Abī Ṭālib (AS). 2004/1425.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Dāyrah al-Maʿārif-i Fiqh-i Muqārin*. Qum: Madrisah-yi Imām ʿAlī ibn Abī Ṭālib (AS). 2006/1427.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Tafsīr Numūnah*. Qum: Intishārāt-i Madrisah-yi Imām ʿAlī ibn Abī Ṭālib (AS). 1967/1387.

Malikī Mīyānjī, Muḥammad Bāqir. *Al-Badā'iʿ al-Kalām fī Tafsīr al-Aḥkām*. Beirut: al-wafā'. 1980/1400.

Manṣūrī, Ayād. al-Bay*ān al-Mufīd fī Sharḥ al-Ḥ*alqa al-Th*ālitha min Ḥalaqāt ʿIlm Uṣūl*. Qum: Ḥasaniyn(AS). 2006/1427.

Mishkīnī Ardabīlī, ʿAlī. *Al-Rasā'il al-Jadīda wa al-Farā'id al-Ḥadītha*. Qum: Pīrūz. 1970/1349.

Mishkīnī Ardabīlī, ʿAlī. *Iṣṭilāḥāt al-Uṣūl wa Muʿẓam Abḥāthihā*. Qum: Nashr al-Hādī. Chāp-i Shishum, 1995/1416.

Muḥammadī, ʿAlī. *Sharḥ Uṣūl Fiqh*. Qum: Dār al-Fikr. 2009/1387.

Muntaẓirī. Ḥusayn ʿAlī. *Dirāsāt fī Walāya al-Faqīh wa Fiqh al-Dawla al-Islāmīyya*. Qum: Tafakur. 1989/1409.

Mūsawī Bujnūrdī, Muḥammad. *ʿIlm Uṣūl*. Tehran: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Ās̱ār-i Imām Khumaynī. 2000/1379.

Mūsawī Khuwānsārī, Aḥmad. *Jāmiʿ al-Madārik fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfiʿ*. Qum: Ismā'īlīyān. 1985/1405.

Muṣṭafāvī, Muḥammad Kāẓim. *Mi'at Qāʿidah Fiqhīyah*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 2000/1421.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh(bā Taʿlīqah Zāriʿī)*. Qum: Būstān-i Kitāb, 1967/1387.

Nā'īnī, Muḥammad Ḥusayn. *Ajwad al-Taqrīrāt*. Muqarr Abū al-Qāsim Khū'ī, Qum: al-ʿIrfān. 1973/1352.

Qardān Qarāmalikī, Muḥammad Ḥasan. *Darbārih-yi Payāmbar-i Aʿẓam(pbuh)*. Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. 2011/1389.

Qurān-i Ḥakīm. Translated by Nāṣir Makārim Shīrāzī. Qum: Chāpkhānah-yi Buzurg Qurān-i Ḥakīm.

2011/1390.

Raḥīmī, ʿAlī Riżā. *Tārīkh-i al-Fiqh va Taṭavurātih*. s.l. s.n. s.d.

Rashtī, Ḥabīb Allāh. *Al-Badāʾiʿ al-Afkār*. Qum: Āl al-Bayt(AS). s.d.

Rūḥānī, Muḥammad Ṣādiq. *Minhāj al-Faqāha*. Qum: Anvār al-Hudā. 2008/1429.

Rūḥānī, Muḥammad Ṣādiq. *Zubda al-Uṣūl*. Tehran: Ḥadith Dil. 2004/1383.

Rūḥānī, Muḥammad. *Muntaqī al-Uṣūl*. Qum: Daftar-i Āyat Allāh Sayyid Muḥammad Ḥusaynī Rūḥānī. 1993/1413.

Sābāṭī Yazdī, ʿAbd al-Rasūl. *Ḥāshīya al-Rasāʾil Shaykh Anṣārī*. Qum: Mūʾassisah-yi dar Rāh Ḥaq, Chāp-i Awwal.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fī ʿIlm al-Uṣūl*. Beirut: Dār *al-Isl*āmīya. 1996/1417.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fī Sharḥ-i al-ʿUrwa al-Wuthqā*. Ed. Sayyid Maḥmūd. Hāshimī. Qum: Majmʿ al-Shahīd Āyat Allāh al-Ṣadr al-ʿIlmī. 1988/1408.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Durūs fī ʿIlm al-Uṣūl*. Qum: Majmʿ al-Fikr al-Islāmī. 2002/1423.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Mabāḥith al-Uṣūl*. Muqarr Kāẓim Ḥusaynī. Qum: Maktab al-Aʿlām al-Islāmī, 1988/1408.

Ṣadr, Muḥammad. *Māwarāʾ al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Aḍwāʾ. 1999/1420.

Shubayrī Zanjānī, Mūsā. *Kitāb-i Nikāḥ*. Qum: Mūʾassisah-yi Pazhūhīsh Ra*ʾypard*āz. 1998/1419.

Sīstānī, ʿAlī. *Qāʿidah lā Żarar wa lā Żirār*. Qum: Daftar-i Āyat Allāh Sīstānī. 1994/1414.

Subḥānī Tabrīzī, Jaʿfar. *Maṣādir al-Fiqh al-Islāmī wa Manābiʿ-hī*. Beirut: Dār al-Aḍwāʾ. 1998/1419.

Subḥānī Tabrīzī, Jaʿfar. *Niẓām al-Nikāḥ fī al-Sharīʿa al-Islāmīyya al-Gharrāʾ*. Qum: Irān, Chāp-i Awwal.

Subḥānī Tabrīzī, Jaʿfar. *Uṣūl al-Fiqh al-Muqārin Fimā Lānaṣ fīh*. Qum: Mūʾassisah-yi Imām Ṣādiq(AS). 2005/1383.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Ḥāshīya al-Kifāya*. Qum: Bunyād-I ʿIlmī va Fikrī ʿAllāmah Ṭabāṭabāyī. 2008/1429.